August-Heft 1891.

Monatsschrift

für die

Literatur und Wissenschaft

des Judenthums.

Herausgegeben unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten

von

ARTHUR S. WEISSMANN.

VIII. HEFT.

Dritter Jahrgang.

Jahres-Abonnement fl. 6 ö. W. = 10 Mk. = 12 Frcs

REDACTION:

Wien, IX. Bezirk, Grünethorgasse 39.

Selbstverlag.

Druck von ADOLF ALKALAY, Pressburg.

LEO BAECK
INSTITUTE
NEW YORK

Inhaltsvezeichniss.

	Seite.
Sollen die Juden den Sabbath auf den Sonntag verlegen? von Arthur S. Weissmann. — — — — — — — — — — — —	209
Bibl.-rabb. Speisegesetze — — — — — — — — — — —	219
Heidenthum und Kabbala, von Dr. Rubin — — — — — — —	230
Ueber Verhältnisse der Kirchenväter zur talm.-midrasch. Literatur von Dr. M. Grünwald in Jungbunzlau. — — — — — —	233
Recensionen — — — — — — — — — — — — —	236
Literarisches — — — — — — — — — — — — —	240
Leopold Dukes. Ein Nachruf von Jakob Fischer — — — — —	240

Zuschriften und sonstige Werthsendungen bitten wir nur unter Adresse: „Arthur Weissmann, Wien, IX., Grünethorgasse 39“ zu schicken.

Sollen die Juden den Sabbath auf den Sonntag verlegen?

Eine quellenmässige Studie von **Arthur S. Weissmann.**

(Fortsetzung).

VII.

Die Feiertage in ihrem Verhältniss zum Sabbath.

§ 36. שבת ist keine zusammengezogene Form von שבתת wie Ibn Ezra (Ex. 16, 23) und Rdk im Michlol annehmen wollen. Der Hebräer hat zwei aufeinander folgende Zisch- oder Zungenlaute nur schwer aussprechen können[1]), eine Form שבתת konnnte der Vorbildung unmöglich zu Grunde gelegen sein, und dies umsomehr, als eine vierbuchstabige Wurzel im Hebräischen schon zu den Seltenheiten gehört. Aber auch שבת in der Bedeutung „Woche“ ist keine zusammengezogene Form von שבעת. שבת bezeichnet „Woche“ den Schluss der Woche, wie umgekehrt „Monat“ חדש, den Beginn des Monats. Die Grundform und die Grundbedeutung von שַׁבָּת ist שָׁבַת ruhen, feiern, und so gebildet wie חַלָּף Schlachtmesser von חָלַף vorüberziehen, durchziehen, durchdringen, durchbohren, und גַּנָּב Dieb von גָּנַב stehlen, entwenden. Eine Ruhe und Feier, der auch Sklave und Vieh theilhaftig werden sollen,

---

1) In ישׁשכר bleibt ein ש stumm, ebenso ein צ in מחצצרים. Einmal blieb es auch in der Schrift aus תריץ ידיו st. תריץ ציריו (Ps. 68, 32). Dafür aber wird der Vokal, der in diesem Falle auf einem dieser Laute fällt so gedehnt, dass man darnach einen א oder ע Laut zu vernehmen glaubt und daher auch in der Schrift statt des Doppellautes gebraucht wurde. So finden wir ויתאבכו (Jes. 9, 17) st. ויסתבכו, בזאו (das. 18, 27) st. בזזו; ישאו בסוף (Hiob. 21, 12) st. יָשְׂשׂוּ בתוף; ויבא סגנים st. ויבם סגנים (Jes. 41, 25) und viell. daher מאפע vor תועבה (das. V. 24) st. מאפס).

wie Mechilta in rechter Würdigung der Sache hervorhebt, die Feier und Ruhe des Viehes soll nicht einer Zwanghaft gleichen, ein Einsperren im Stall sein, damit es etwa nicht „entwurzele“ und geniesse[1]). Ist dem so, so konnte man den Ausdruck שבת sowohl vom „siebenten Wochentag“, wie vom „Versöhnungstag“, als auch vom „Neumonde“ und „Festtag“, wenn an diesen alle Arbeit hat ruhen müssen, gebrauchen. Auf den Neumond finden wir zwar nirgends den Ausdruck Sabbath angewendet, aber wir finden ja auch nicht das Gebot am Neumond sich strenge der Arbeit zu enthalten. Aber die Festtage, an welchen jede Beschäftigung lediglich der Arbeit wegen מלאכת עבודה[2]) so gut wie am Sabbath untersagt ist, konnten ganz gut als Sabbath bezeichnet werden. Die Pharisäer konnten also in ihrem Streite mit den Boäthusäern, einer Partei, die sich nach dem Ableben Simons des Gerechten (200 ante) zu einer Secte ausbildete, Recht behalten, wenn sie ממחרת השבת Lev. 23, 11 = ממחרת הפסח nahmen. „Morgen des Ruhetages“ konnte ja ebensogut vom Passahfesttage, wie vom eigentlichen Sabbathtag der Woche

---

[1]) תן לו׳ נייח להתיר שיהא תולש ואוכל עשבים מן הקרקע או אינו אלא יחבשנו בתוך הבית אין זה נייח אלא צער citirt von Raschi Ex. 23, 12.

[2]) Raschi zu Lev. 23, 8 will in dem Ausdruck מלאכת עבודה auf Grund des Sifra eine Arbeit verstehen, die verrichtet werden muss und im Falle einer Unterlassung ein Verlust bevorstehe אפילו מלאכות החשובות לכם עבודה וצורך שיש חסרון כים בבטלה שלהן כגון דבר האבד. כך הבנתי מתורת כהנים דקתני וכו׳. Ramban, der auch Ibn Ezra heranzieht, fasst es so auf, als habe schon die Bibel die »Speisebereitung« herausnehmen wollen ויאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו, לאסור כל מלאכה שאיננה אוכל נפש, ולהודיע שאוכל נפש מותר בהן. Ist das wirklich der Fall, so sind wir abermals vor der Alternative gestellt, ob die Mischna אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד Leviticus oder umgekehrt zu Grunde gelegen*). Leviticus hat ein so verdächtiges jüngeres Gepräge, dass eine solche Muthmassung sehr zulässig ist.

*) Exod. 12, 16 ist augenscheinlich noch viel später interpolirt. Das. 16, 23 sagt blos, dass man das Manna für den Sabbath aufheben soll, aber nicht, dass es am S. nicht zubereitet werden darf. Vergl. Num. 11, 8. Dort wird ausdrücklich hervorgehoben, dass das Manna hat gemahlen, gestossen und erst dann gekocht werden müssen. Und diese alle Verrichtungen geschahen am Sabbath.

gesagt werden. Allein der Wiedergebrauch des Ausdruckes „Morgen des Ruhetages“ ממחרת השבת in V. 16 (das.) schlägt die Behauptung der Pharisäer total nieder. Hier ist vom „Morgen des siebenten Ruhetages“ ממחרת השבת השביעית die Rede, was unmöglich auf einen Festtag angewendet werden kann. Ibn Ezra will hier den Pharisäern als Retter in der Noth beispringen und es als Eigenthümlichkeit der hebräischen Schriftsteller bezeichnen, sich eines Ausdruckes in seiner eigentlichen und abgeleiteten Bedeutung zu bedienen, und beruft sich auf Richter 10, 4. Allein dieser Hinweis hinkt. Dort haben wir es mit einem nach Künstelei ringendem Schreiber zu thun, der sich in Wortspielen gefällt, und durch den Gleichklang gefallen will. Dazu ist gewiss das zweite עירים dort ein Lapsus, es muss bestimmt heissen רוכבים על שלשים עֲיָרִים ושלשים עָרִים להם. Bei Abfassung eines Gesetzes aber ist eine solche Spielerei, nicht nur nicht zulässig, sondern tadelnswerth. Der Talmud hat dies auch mit einem kanonischen Ausspruch als unabweislich hingestellt; „das geschriebene Wort ist nicht der Unklarheit wegen, sondern der Verdeutlichung wegen abgefasst. לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש. Ramban ist der hinkende Beweis Ibn Ezras nicht entgangen, er sucht daher den Spiess umzuwenden und erklärt auch das erste ממחרת השבת als „Morgen der Woche“ ויתכן שיהיו כל שבת הנזכר בפרשה שבוע, aber Gott behüte, nicht „Sonntag“, denn das wäre ja gradezu Wasser auf die Mühle der Boothusäer; aber „Woche“ schon u. z. von welchem Tage der Woche immer das Omer geschwungen wurde כי ביום הנפת העומר יתחיל לעשות השבוע במנינו. Ramban ist wie man sieht von der Scylla in die Charybdis gerathen. Ramban bezeichnet aber als „den grössten Beweis“ für die Richtigkeit der Auffassung der Pharisäer, was Raschi aus dem Talmud anführt. „Wenn wir Morgen des Sabbath wörtlich nehmen wollen, den Sabbath der Schöpfung also, werden wir nicht heraus finden können, welchen.“ שאם אתה אומר שבת בראשית אי אתה יודע איזהו. Ein weiterer Umstand versperrt den Exegeten, die mit Zähigkeit an der Erklärung der Pharisäer hangen ממחרת השבת = ממחרת יומא טבא zu erklären den

Ausweg. Es wird ja hervorgehoben „die sieben Zwischenwochen“ müssen vollständige sein תמימות תהינה. Jede Ausflucht und jede Deutelei ist dadurch beinahe unmöglich geworden. Wohl suchten die Tanaiten „T'mimaut“ einen Sinn zu geben, nämlich, dass das Zählen der „Wochen“ mit dem Beginn des Abends anfangen müsse אימתי הם תמימות משאתה מתחיל בערב (Sifre Reëh Schlgw. מהחל und Raschi zur Stelle), aber wie gesucht und unwahrscheinlich. Und noch Eins. Wenn die sieben Wochen mit dem 16. Nissan ihren Anfang nehmen und 6. Suvan zum Abschluss gelangen, warum hat die Thora nicht gesagt: am 7. Siwan soll „Fest der Erstlinge“ sein?

§ 37. Unterziehen wir daher die pentateuchischen Fest-Gesetze einer genauen Prüfung. Und beginnen wir mit Leviticus 23. Jehova redete zu Moses und sprach: Rede zu den Söhnen Israels und sage ihnen von den Festen Jehovas, die ihr „heilige Einberufungen“ nennen sollet תקראו אותם מקראי קודש „diese sind meine Festtage“: „Sechs Tage soll das Geschäft verrichtet werden, aber am siebenten Tag ist Ruhetag“ (V. 3). Hier drängt sich die Frage auf, zählt der Sabbath denn zu den Festtagen? Und wie beginnt er mit „Festtag“ und erklärt Sabbath? Man glaubt hier eine Mischna aus Baba Kama vor sich zu haben, die mit dem Fall eines „Kruges“ anfängt und den eines „Fasses“ erörtert, wobei der Talmud staunend ausruft! פתח בכד וכסיים בחביות.

Eine zweite noch nicht aufgeklärte Frage drängt sich auf, welches Bewandtnis soll es haben, dass das Fest der „ungesäuerten Kuchen“ חג המצות und das „Hüttenfest“ חג הסכות „sieben Tage“ hat dauern müssen? Warum gerade sieben Tage? Und wenn schon, warum fehlt die Motivirung?

Eine dritte Frage. Wenn es hat Jehova in seinem unerforschlichen Rathschluss gefallen, Feste von „Sieben Tagen“ anzuordnen, etwa weil ihm die Zahl „Sieben“ heilig war, warum wurden blos der „erste“ und der „siebente“ Tag hervorgehoben und ausgezeichnet und die mitteleren Tage zurückgesetzt? Wodurch haben diese, sich der Gunst verlustig gemacht? Und schliesslich die vierte Frage, warum ist das Pfingstenfest so stiefmütterlich bedacht worden, dass

dessen Dauer blos auf nur „einen“ Tag beschränkt wurde?

Das sind Fragen, die sich nicht durch Deuteleien erledigen lassen. Wir haben aber eine Vermuthung, die wir bei gründlicher Prüfung der verschiedenen Stellen im Fünfbuche gewonnen, und durch Bibelstellen stützen und belegen können und wodurch alle Fragen wie von selbst gehoben werden.

§ 38. Moses hat den Israeliten blos den Sabbath geboten und ihm als „heilig“ gekennzeichnet, weil er Jehova „heilig“ sein soll. Die andern Feste, die dreimal im Jahre regelmässig wiederkehren waren Bodenculturfeste, die Moses den Israeliten nicht hat nehmen wollen. Er hat aber die Anordnung getroffen, dass das feierliche Begehen eines jeden dieser Feste erst am Sabbath stattfinden soll. Und zwar am 15. Nissan fällt das Frühlingsfest, und da dieser Tag auf einen Sonntag traf, so hat das Fest sieben Tage zu dauern, indem am „ersten“ Tag blos Festversammlung war, aber seine wahre weihevolle Feier erst am „siebenten“ Tag, d. i. Sabbath begangen werden soll. Die Zwischentage brauchten daher durch keine Feier ausgezeichnet werden. Fiel der 15. auf einen Mitteltage, so war das Fest noch kürzer, weil Sabbath zugleich „Schlussfest“ war. Fiel der 15. auf den „siebenten“ Wochentag, so war diesmal das sogenannte Passahfest[1]) nur von eintägiger Dauer. Dasselbe war beim Hüttenfest der Fall. Und wenn R' Jose der Galiläer aus dem Schriftverse deduciren will, dass das „Fest der Süssbrode“ beim Auszuge aus Aegypten nur von eintägiger Dauer war מניין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד? (Pes. 28, 96). so hatte es gewiss eine alte verbürgte Ueberlieferung für sich. Und wir haben ja gezeigt, dass der Exodus, welcher am 15. Nissan stattfand, auf einen Sabbath traf. Hierdurch geht uns auf einmal ein Licht über eine sehr dunkle Stelle im Deuteronomium auf. Das Deutoron. hat uns in der That

---

1) Passah war eigentlich am 14. Nissan und hatte ursprünglich mit dem Mazzotfest nichts gemein.

mehr als alle übrigen Bücher des Pentateuchs Origenalbestandtheile der Mosaischen Gesetzgebung erhalten, wiewohl die Hand des Bearbeiters auch hier nicht zu verkennen ist. Auch dort wird das Mazzotfest auf „sieben“ Tage bestimmt, aber merkwürdiger Weise wie folgt stilisirt: „sechs Tage sollst du Mazzot essen, und am siebenten Tage ist Festversammlung Jehovas deines Gottes, da sollst du kein Geshäft thun“ (Deuteron. 16, 8) 50 ante, als die Bibel übergeprüft wurde, verursachte dieser Vers der Ueberprüfungs-Behörde sehr vieles Kopfzerbrechen. Kein Gelehrter wusste darüber Bescheid oder einen Ausweg. Hillel, der schon in Babylonien als ein grosses Synagogenlicht galt, musste von dort kommen, um hierüber Aufschluss zu geben. Hat er aber wirklich Aufschluss gegeben? Hillel hob den Widerspruch zwischen Ez. 12 und Deuteron. 16. dadurch, dass er einen Unterschied machte, zwischen dem neuen und dem alten Getreide; von Letzterem konnten die „ungesäuerten Brote“ v o l l e s i e b e n Tage genossen werden, von Ersterem aber blos s e c h s Tage ששת ימים תאכל מצות מן החדש ושבעה מן הישן (Jer. Pes. 6, 1[1]). Hillel bemerkte der Jeruschalmi kam, sah und siegte עלה דרש הסבים וקבל להלכה. Er hat mit seiner Intrepetation das Richtige getroffen הסבים und es wurde auch für die Praxis angenommen וקבל להלכה.

Wenn aber diese Interpretation Hillels für die Praxis massgebend wurde, so müsste sie zu der Consequenz führen, nämlich dass die Omarschwingung gleich am „Morgen des Festtages“ ממחרת יומא טבא statthaben musste. Dass man dieser Interpretation ihrer Spitzfindigkeit zu liebe den Brauch factisch einführte, war aber den Boöthuräern nicht Recht. Sie erhoben Opposition. Der Streit dauerte ziemlich lange (von 50 ante

---

[1]) In Sifre wird eine ähnliche Interpretation im Namen des R' Simon gebracht, der aber wie es scheint zur conditia sina quan non gemacht, dass die »ungesäuerten Brode« vom alten Getreide nur am ersten Tage genossen werden müssen. Er erklärte ויום השביעי gleich ויום הראשון was Friedmann im מ״ע entgangen ist. Die Ansicht Hillels wurde Gemeingut, so dass sie später ohne Namensträger citirt wurde. S. auch Raschi u. Ps. Jonathan zur St.

bis 70 post). Bis bald vor Einäscherung des Tempels, als die Boöthusäer, vielleicht durch die Entstehung des Christenthum geschwächt, von R' Jochannan b. Zakkai verächtlich zurückgewiesen wurden ? שוטים מניין לכם (Men. 65). Man kann es als einen Gewinn bezeichnen, dass wir dadurch haben den Beginn des Streites fixiren können. Es wird daher auch nicht befremden, wie so zur Zeit des Tempelbestandes, wo der Tempelcultus regelmässig cultivirt wurde, solche Differenzen haben entstehen können[1]).

Dieser Deutung Hillels verdanken wir vielleicht die Erhaltung des ganzen Buches Deuteronomium, das von demselben Schicksal, wie das Buch der Terapeuten ספר רפואות welches man unter Hiskia ben Garon[2]) (50 ante) auf den Index gesetzt. Ob es irgend welchen Zusammenhang damit hatte, dass Hiskia hat einen zweiten Nissanmonat einschalten lassen. ist nicht als ganz plausibel anzunehmen. Die Boraita (Ps. 56 Ber. 9) wirft hier Hiskia König von Juda mit Hiskia, oder Ezekia, den Herodes (47) hat morden lassen, zusammen. In jener messianisch angehauchten Zeit, konnte aber auch Ezekia mit König betitelt worden sein, und dass dort von diesem Ezekia die Rede ist, beweist der Umstand, dass

---

1) Ob aber das Schlachten des Passahopfers die Sabbathheiligkeit suspendire, konnte wohl schon den Schulhäuptern in einer Zeit entgangen sein, in der kein festgeregelter Kalender bestand. Uebrigens konnte viell. eben die getroffene Norm, dass das Omer am Morgen nach dem ersten Festtage geschwungen werde, um ihren Antagonisten zu trotzen von den Pharisäeren absichtlich der Neumond des Nissan auf einen Sonntag verlegt worden sein, damit der erste Osterfesttag ebenfalls auf einen Sonntag falle, und das Omer am Montag geschwungen werde. Nun erwuchs eine neue Verlegenheit. Und es wurde die Frage aufgeworfen, ob das Passah den Sabbath suspendire? Und wieder war es Hillel der durch seinen Scharfsinn siegte. Und diesem Erfolge verdankte er, dass die Betharäer בני בתירה*) zu seinem Gunsten von der Patriarchenwürde abdankten (Pes. 66).

*) Abkömmlinge des Tobiaden Hyrkan, die ihre Residenz in der von letzterem erbauete Burg »Dora« oder »Tyrus« hatten und eine selbstständige Schule unterhielten. Siehe uns. hebr. Beilage zur Monatsschr. 1889/90 S. 48, 49 f.

2) Siehe Weissmann, zur Kanonisirung.

im Talmud erzählt wird, er habe den Leichnam seines Vaters mit Kalk גיר (S. Aruch גר 12) hat eindecken lassen שגירר עצמות אביו und er hat wahrscheinlich daher den Namen „ben Garon“ erhalten[1]).

„Sechs Tage sollst du Mazoth (ungesäuerte Brode) essen, und am siebenten Tag ist Azeret (Festversammlung) Jehovas, deines Gottes, sollst du kein Geschäft verrichten“ (Deuteron. 16, 8). „Sechs Tage“ wurden die Wochentage, im Sinne von „profan“ im Gegensatz zum „siebenten Tag“ den kirchlichen odes heiligen genannt; ששת ימים drückten in der Bibel dasselbe aus, was später in der Mischnah ימי החול oder חול, und יום השביעי bedeutet immer nur den Sabbath, den der Synagoge, oder Jehova geheiligter Tag יום קודש. Von Ezechiel werden daher die „sechs Tage“ auch im Gegensatz zum Neumond gebraucht (46, 1). Er nennt sie auch zum Unterschiede die „Werktage“ ששת ימי המעשה. Dass Ex. 16, 26 sich schon des Ausdruckes „sechs Tage“ ששת ימים im Gegensatze zu יום השביעי dem „siebenten Tag“, hat bedienen können, in einer Zeit wo der Sabbath erst angekündigt war, beweist nur die späte Abfassung der Erzählung, eigentlich der Ausschmückung, der auch sonst wunderbaren Geschichte mit dem Manna. Ibn Ezra allein nimmt hier Anstoss an dem Gebrauch von ששת ימים an dieser Stelle. Und seine Erklärung, Moses habe damit verkündet, dass sich dies regelmässig, während ihres Aufenthalts in der Wüste zutragen wird כן יהיה תמיד כל זמן היותכם במדבר ist ein Kind der Verlegenheit. Und so finden wir es begreiflich, nach unserem Dafürhalten, dass nach ursprünglicher Mosaischer Einrichtung jeder Festtag erst am Sabbath d. i. den „siebenten Tag“ der Woche hat begangen werden sollen, dass sowohl Ex. 23, 12 wie Lev. 23, 3 die Festtage

---

1) Die Familie von Vater auf Sohn חזקיה, חנינה und אליעזר, alle befassten sie sich mit der Kanonisirung und Feststellung des Textes der h. Schr. Hiskia in seiner Strenge setzte das ספר רפואות auf den Index. Seinem Sohne Hannaia aber verdanken wir schon den Erhalt der Bücher Ezechiel und Sprüche und seinem Enkel die Fastenrolle (מגילת תענית). Die Zeit und die Umstände passen vollkommen zu einander.

damit einleiten, indem sie hervorheben „sechs Tage“ sollst du arbeiten, am „Siebenten“ aber ruhen. Die „Sechs Wochentage“ sind und bleiben Werktage, ob ein Festtag auf diese oder fällt, nicht. Und daher wurde eine ganze Woche als Festwoche angeordnet, damit das Fest, auch wenn der 15. Nissan oder 15. Tischri auf einen Sonntag fiel, doch am „siebenten Tag“ würdig und festlich begangen wurde. Beim Wochenfest, war diese Einrichtung einfach überflüssig, da „vollständige Wochen“ שבתות תמימים haben gezählt werden müssen, so konnte das Wochenfest ja, weder früher noch später als an einem Sabbath fallen. Wie die Boöthussäer dazu gekommen sind, den Sonntag dafür zu reklamiren werden wir bald sehen.

Der Talmud überliefert: allgemein wird angenommen, am Sabbath geschah die grosse Epiphaia am Sinai דכולא עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל (Sab. 86). Das entspräche so ganz dem Berichte von Ex. 24, 16 dass Jehova Mosen am „siebenten Tage“ (d. i. Sabbath), nachdem er ihn „sechs Tage“ (also die Werktage) mit der Wolke bedeckt, zu sich berufen. Allein dem steht entgegen Ex. 19, 15; 16 wonach die Berufung, wie die göttliche Erscheinung an einem dritten Tage“ geschah. Der Talmud beschäftigt sich auch schon mit dieser Frage. Aber der Talmud nimmt an, dass die Anordnung sich des geschlechtlichen Umganges zu enthalten au einem Dienstag erflossen, welche am Mittwoch befolgt wurde, und nach Verlauf der drei Tage geschah die göttliche Offenbarung (Sab. das.) In richtiger Würdigung des Ausdruckes יום השביעי haben die Tanaiten, wenn ihnen nicht schon eine verbürgte Ueberlieferung zur Seite stand, ihm synonym mit שבת genommen.

Wir haben auch gefunden, dass es eine verbürgte Ueberlieferung hat sein müssen, dass die Offenbarung am Sinai an einem Sabbathtag geschah, und dass die „drei Tage“ der Absonderung שלשת ימי הקבלה mit dem „Mittwoch“ ihren Anfang nahmen. Denn nur so ist es uns unerklärlich, warum die ältern Assidäer (200 ante) nur am Abend auf

Mittwoch „ehelichen Umgang“ gepflogen[1]). Was der Talmud zur Begründung dieses hochfrommen Usus vorbringt streift an das Abenteuerliche. Der Talmud Ketub. 1, 1 hat daher auch die unmotivirte Halacha: „eine Jungfer wird heimgeführt am (Abend) des vierten Wochentages“ בתולה נשאת ליום הרביעי[2]). Dass dieser Usus bis ins graue Alterthum hinaufreicht, beweist, ich möchte sagen, zweifellos die Geschichte Simsons, von seiner Hochzeit, im Buche Richter. Es wird erzählt, als Simson sein Hochzeitsmal gab, gesellten sich zu ihm dreissig Jünglinge. Simson gab ihnen ein Räthsel auf. Wenn ihr es errathet während der sieben Tage des (Hochzeit-) Males so gebe ich euch dreissig Hemden und dreissig Festkleider, widrigen Falls, habt ihr mir ebensoviel zu geben. Nun berichtet das Buch der Richter wörtlich: „Und sie konnten das Räthsel nicht sagen in drei Tagen und es geschah am siebenten Tage“ . . . .“ Es ist sehr begreiflich, wenn der Syrer und Andere hier die Conjectur wagten st. ויהי ביום השביעי (Richt. 14, 15) zu lesen ויהי ביום הרביעי. weil nach שלשת ימים (V. 14) dies nur allein passt. Allein die Fest-Woche der Hochzeit war wie alle Mosaischen Feste so anberaumt, dass sie mit den Sabbath, eigentlich den „siebenten Wochentag“ ihren Höhepunkt aber auch ihren Endpunkt hat erreichen müssen. Die Geweiheten aber, und ein solcher war ja Simson, sahen strenge auf den Zeitpunkt ihrer Handlungen und Unterhaltungen. Und schon Simson heiratete am Vorabend des Mittwoch, so dass sein siebentägiges Mal um drei Tage verkürzt wurde. Seinen Hochzeitsgesellen blieb also thatsächlich blos drei Tage שלשת ימים zur Lösung des Räthsels. Als daher der Sabbath herankam, der „siebente Tag“ der Woche, geriethen diese in arger Verlegenheit. Der „siebente Tag“ wird somit, können wir also mit Recht annehmen, für Sabbath gebraucht. Die Einnahme von Jericho geschah am

---

1) דתניא חסידים הרשונים לא היו משמשים מטותיהם אלא ברביעי בשבת Nida 38 a.

2) Man vergleiche auch Nida 10, 1 תינוקת שלא הגיע זמנה לראות ונישת . . . וב״ה אומרים עד מוצאי שבת ארבע לילות wozu Raschi richtig bemerkt והיא נישת ברביעי.

„siebenten Tage“. Und das Chronicon des R'Jose סדר עולם רבא erklärt ausdrücklich, dass es am Sabbath geschah. Und gewiss hat auch Ahab den Aramaischen König Benhadad an einem Sabbath besiegt, nach I. Kön. 20, 29. Am „siebenten Tage“ Esth. 1, 10 erklären die Rabbinen es war am Sabbath שבת היה (S. Esth. rab. z. St.)

(Fortsetzung folgt.)

Bibl.-rabb. Speisegesetze.

IV.

דם Religiöser Gesichtspunkt.

(Fortsetzuug vom Juliheft).

Zu Josephus' Zeit wurde unser Verbot 1 M 9, 4 vom Blutgenuss nicht von אמה"ח verstanden. Nachdem er die Noachiden (Antiquit. I, 3, 8) vor Menschenmord gewarnt sein lässt, spricht er im Namen des bibl. Gesetzgebers, dass sie sich die Thiere hingegen in jeder Weise nutzbar machen können, denn Gott habe sie zu deren Herren eingesetzt δεσπότας γὰς ἁπάντκν ὑμᾶς εἶναι πεπόιηκα fügt aber hinzu (die Worte אך בשר בנפשו וגו׳ übersetzend) : Χωρὶς αἵματος ἐν τούτω γάρ ἐστιν ζπαντίυν ἡ ψυχή. Die LXX übersetzt : πλὴν κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς οὐ φάγεσθε. Auffallend ist diese Version der LXX allerdings, sie fassen erstlich die beiden Wörter בנפשו דמו zusammen in ein Genetiv-Verhältniss und kehrten die Stellung um, wie wenn der hebräische Text: בדם נפש lautete.

Antiquit. III, 11, 2, wo Josephus verspricht, an einer geeigneten Stelle über die erlaubten und unerlaubten Thierarten abzuhandeln, fährt er fort: Ἄιματος μέντοι παντὸς εἰς τροφὴν ἀπηγόρευσε τὴν χρῆσιν, ψυχὴν αὐτὸ καὶ πνεῦμα νομίφων. Moses habe den Genuss des Blutes deshalb verboten, weil er es für die Seele und den Geist (Odem?) der Thiere hielt.

In zweiter Stelle findet sich das Blutverbot in Verbindung mit dem Fettverbot 3. M. 3, 17 כל חלב וכל דם לא תאכלו. Da dort unmittelbar vorher vom Sprengen des Bluts der Opfer auf den Altar, wie des Verdampfens der Fettstücke auf dem Altar die Rede ist und hinzugefügt

wird: כל חלב לה׳ „alles Fett gehört dem Herrn," so könnte hier wohl der leise Zweifel aufsteigen, ob nicht Blut wie Fett, hier deshalb verboten werde, weil es Gott gehöre. Sehr beachtenswert ist Jonathans Zusatz z. St. Seiner Uebersetzung וכל תריב וכל אדם לא תיכלון fügt er hinzu: על גבי מדבחא יתקריב לשמא דה׳.

An dritter Stelle finden sich das Blutverbot, 3 M. 7, 26 wieder in Verbindung mit dem Fettverbot, mit dem Zusatz, dass der Blutgenuss mit כרת bestraft wird, und dass das Verbot für Vierfüssler und Geflügel gilt, לעוף ולבהמה. Während jedoch auch hier das Fettverbot mit den Opfern in Beziehung gesetzt wird, ist das Blutverbot ganz allgemein gehalten. Von den Vögeln waren ja nur die Tauben opferfähig, deren Köpfe auch nicht abgeschlachtet, sondern abgekneipt werden, wovon die (wenigen?) Tropfen Bluts an der Wand des Altars ausgedrückt wurden.

Ganz anders verhält es sich mit einer andern Stelle, die auch über Blutgenuss handelt, 3. M., 17. Dieses Kap. bietet grosse Schwierigkeiten, es werden daselbst mit dem Verbot des Blutgenusses und dem Gebot, der Verwendung desselben für den Altar 2 Momente in Verbindung gebracht, die in enger Beziehung zu einander stehen; dadurch ist in der Darstellung eine gewisse Art von Unsicherheit und Unbestimmtheit vorherrschend, es macht den Eindruck als ob der Referent selbst schwankte, was Grund, was Folge, was primär, was sekundär sei.

Dieses Kapitel bedarf viel Nachdenkens, wir müssen dabei weit ausholen. —

Also: III. M. cap. 17.

In den ersten 9 Versen wird den Israeliten (beziehungsweise auch dem Fremdling) angeordnet, „ja nicht ausserhalb, sondern durchaus am Eingang des Stiftzeltes zu schlachten und das Geschlachtete als Opfer darzubringen, eine andere Art der Handhabung wird ihnen als Blutvergiessen (Blutschuld) angerechnet und mit כרת geahndet; sie sollten die Thiere, die sie sonst auf dem Felde zu schlachten pflegten,

— das Gesetz setzt den Wüstenaufenthalt voraus — an den Eingang des Stiftszeltes bringen. Der Priester soll das Blut sprengen und das Fett verdampfen lassen. Die Israeliten sollen nicht ferner den שעירים (Böcken, Waldteufeln) opfern, denen sie nachbuhlen!! Hinzugefügt wird noch, dass das Zuwiderhandeln am Einheimischen und Fremdling mit כרת bestraft wird. Selbst diese Verdoppelung und Häufung hat etwas Befremdendes. In den folgenden fünf Versen wird wiederum Jedermann aus dem Hause Israel und der Fremdling in ihrer Mitte, der Blut geniesst, mit כרת bedroht: „Gott werde seinen Zornblick auf ihn richten und ihn austilgen aus der Mitte seines Volkes, denn die Seele (das Lebenselement) des Fleisches (Geschöpfes) ist im Blut, und Gott hat es zur Sühnung für den Altar bestimmt, denn das Blut versöhnt die Seele, darum habe ich den Kindern Israels gesagt: „Keiner von euch, auch nicht der Fremdling unter euch, soll Blut essen:

ואיש איש מבית ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יאכל כל דם ונתתי פני בנפש האכלת את הדם והכרתי אתה מקרב עמה: כי נפש הבשר בדם היא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם כי הדם הוא בנפש יכפר: על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא תאכל דם והגר הגר בתוככם לא יאכל דם.

Wahrlich, diese Verse athmen eine besondere Feierlichkeit, wiederholen sich mehrmals und documentiren einen eigenthümlichen Ernst. Hinzugefügt wird dann V. 13 und 14: „das aber das Blut von Wildpret und Vögeln (welche Thiergattungen nicht geopfert werden) ausgegossen, mit Erde bedeckt, aber bei כרת-Strafe nicht gegessen werde.“

Ich rufe hier mit unseren Alten aus: אין המקרא הזה אומר אלא דרשוני! Es giebt in diesem Cap. viel zum Nachdenken, dem Nachdenkenden aber eröffnen sich alsbald mancherlei Gesichtspunkte. Zuerst, wer möchte sich der Auffassung verschliessen, dass diese unmittelbar aufeinander folgenden Verse, die ersten 9, in welchen das Vergiessen des Blutes ausserhalb des Eingangs zum Stiftszelte als Blutschuld angerechnet wird, die Warnung, ihr Schlachtvieh nicht fernerhin noch den Böcken zu opfern, (V. 7) mit den

nachfolgenden 5 Versen, worin so ausdrücklich und selbst der Fremdling vor dem Blutgenuss verwarnt wird, in einem nothwendigen innern Gedankenzusammenhang stehen ? ! Wir ersehen aus unserm Kapitel zunächst und brauchen es nicht erst, wie Maimonides aus Vergleich mit sabäischen Riten zu schliessen, dass die Israeliten zu jener Zeit den Dämonen geopfert [1]). Aber auch das lässt der Zusammenhang erkennen, dass das Blut ihnen ein Medium, ein Vehikel ihres Kommunizierens mit den Dämonen war, weshalb einestheils auf's Allerstrengste verboten war, irgend welches Blut zu essen, anderntheils, um jenen Missbrauch zu verhindern, geboten war, das Blut der opferfähigen Thiere auf den Altar zu verwenden, der nicht opferbaren mit Staub zu bedecken[2]). Deutlicher noch zu erkennen ist der missbräuchliche Blutgenuss bei den Israeliten in diesem Sinne 3. M., 19, 26. לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו „Ihr sollt nicht a m (beim[3]) Blute essen[4]), sollt nicht abergläubischer Vordeutelei

---

[1]) Moses macht ihnen ja noch in seinem Schwanengesang 5. M. 32, 17 diesen Vorwurf יזבחו לשדים לא אלוה (d. folg. לא שערום kann eine anspielende Paronomasie auf שעירים in unserer Stelle sein), 2 Chr. 11, 15 berichtet von Jerobeam*) ויעמד כהנים לשעירים.

*) שעירים hier ist entweder ein Lapsus, da Jer. den עגלים-Cultus, oder ein Anachronismus da Amazia den שעירים-Cultus eingeführt. S. II Chr. 25, 14. Weissmann.

[2]) Dass auch mit Fettstücken ein solcher Dämonencultus getrieben wurde, wie manche Erklärer konjekturieren, lassen wir dahingestellt. (Vgl. übrigens oben «Antiquarisches» bei Fett).

[3]) על הדם nicht: mit, sondern an oder bei dem Blute.

[4]) Die Gem. Sanhedrin 63a hat aus den Worten לא תאכלו על הדם vielerlei, nur nicht das dem Wortsinn und Zusammenhang Entsprechende abgeleitet, z. B. מבשר כל. Dies gibt Jonathan wieder לא תאכלו בשר ועדיין דם במזרק נכיתא עד דאדמא קיים במזרקייא, was der Erklärer am Rande ganz missverstanden, er sagt: פי' שלא לאכל מבשר שחוטה ועוד הדם קיים בגידין Wir nehmen hier gern Notiz von der Bemerkung Frankels «Ueber den Einfluss» S. 157: «Die Halacha schwebte über diesen Vers in Ungewissheit, dessen Sinn lag ihrer Gegenwart schon ganz fern». Dies könnten wir aber noch mit grösserem Grunde von anderen Satzungen, namentlich בשר בחלב und גיד הנשה behaupten. Warum uns also auch sonst gegen den klaren Wortsinn an die willkürliche thalmudische Deutelei binden ?!

huldigen, keine Zeitenwähler sein. Aehnliche abergläubische Observanzen werden in letzterem Cap. V. 31 verboten: „Wendet euch nicht zu den Todtenbeschwörern und den Zukunftsdeuteleien, suchet nicht euch durch sie zu verunreinigen“ und 20, 6 mit nachdrücklicher Verschärfung der Strafandrohung, ganz wörtlich, wie gegen den Blutgenuss (ונתתי את פני בנפש ההיא (אשר תפנה אל האבת ואל הידענים והכרתי אתו מקרב עמו. Steht in unserem Verse nicht das Verbot der Blutmahlzeiten in räumlich und darum auch ursächlich engsten Zusammenhange mit superstitiösen Observanzen? Durch Blutgenuss glaubten sie nämlich, in näheren Verkehr und Umgang mit Dämonen zu treten, durch die sie die Zukunft erfahren könnten[1])

Wie tief diese Superstition der Blutmahlzeiten eingewurzelt war, erhellt daraus, dass sie zu Saul's Zeit noch in voller Blüthe war, 1. Sam. 14, 32 „das Volk stürzte sich über die Beute, schlachtete Schafe und ass על הדם am (beim) Blute[2]) — also gerade wie 3. M. 19, 26 der Aus-

---

[1]) Auch R. Sam, b. Meir erklärt in diesem Sinne לא תאכלו על הדם: לפי פשוטו דבר למד מענינו, אף זאת יעשו כחקות הגוים שאוכלים על קבר ההרוג לשם מכשפות, wenn er seine Worte auch nicht gerade speciell auf Blutmalzeit bezieht.

[2]) Auch Sifre zu 5. M. 12, 23 sagt, dass die Israeliten leidenschaftlich lüstern nach Blut waren, מגיד שהיו ישראל שטופים בדם. Wie schwer aber irrt die darauf folgende Bemerkung von der Wahrheit ab, dass dies Erpichtseim auf Blutgenuss nur von der Zeit vor der Gesetzgebung קודם מתן תורה gilt. Es ist ja gerade nach der Gesetzgebung und im Deuteronom. so wiederholt und nachdrücklichst verschärft worden und der eben mitgetheilte Auftritt zur Zeit Sauls zeugt ja vom Gegentheil. Wenn nun aber die Mischnah ihrerseits spricht, dass man sich vor dem Blutgenuss aversirt ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה ממנו (Makkoth 23 b), so beweist dies wiederum, dass der Reiz nicht im Genuss selber, sondern im Dämonenkult, der damit verbunden war, lag. Von einem ähnlichen superstitiösen Cult lesen wir Jes. 65, 3: העם המכעסים אתי . . . הישבים בקברים ובנצורים ילינו. Sie sassen und assen in einsamen Grabgewölben, sie opferten, räucherten, wobei sie gewisse Fleischsubstanzen und Brühen von garstigen Thieren בשר החזיר ומרק פגלים verzehrten, um sich von dunkeln Mächten die Zukunft enthüllen zu lassen. (Vgl. ähnliche Superstition bei den Römern oben בב"ח antiquar. Gesichtspunkt). Gegen derartige Missbräuche wird schon 5. M. 18—14 gewarnt לא

druck על הדם — und Saul sprach, schlachtet hier und esset, aber sündigt nicht gegen Gott לאכל אֶל הדם beim Blute zu essen“[1]).

Bestätigt fand ich meine Ansicht, dass dem Verbot des Blutgenusses 3. M., 17 b einer Cautele gegen Dämonencult zu Grunde liege, bei Abr. b. Esra der die Vorschrift das. das Blut nicht opferfähiger Thiere mit Erde zu bedecken, damit motivirt, dass man auch den Schein vermeiden müsse, als wäre das Blut den Dämonen geweiht[2]).

Weit deutlicher und ausführlicher motivirt A. b. E. die verschiedenen Verbote über das Blut als Cautelen gegen Götzendienst zu 3. M. 19, 26 und weist ebenso wie wir auf 1. Sam. 14, 32 hin, wenn er auch das על mit w ä h r e n d interpertirt: „vom Fleisch nicht zu essen während oder bevor nicht das Blut auf dem Altar gesprengt ist“, also nach einer der verschiedenen Erklärungen in Sanh. 63 a, aber jedenfalls betrachtet er die Vorschrift als eine antigötzendienerische. Seine Worte lauten: . . . לא תאכלו על הדם דבוק עם הכתוב למעלה ג״כ כל בשר טהור לא יאכל עד שיזרוק דמו על מזבח השם אם היה קרוב אל מקום הקדש. והעד הנאמן דברי שאול כי הארון היה עמו כי כן כתוב הנה אוכלים על הדם כאלו אוכלים זבחים לשעירים שהיה

ימצא בך . . . ושאל אוב וידעוני ודורש אל המתים und lediglich auf Gott hingewiesen, dem wir ungetheilten Herzens anhangen und vertrauen sollen התהלך עמו בתמימות ותצפה תמים תהיה עם ד׳ אלהיך wozu Raschi: ולו ולא תחקור אחר העתידות.

[1]) Die LX übersetzt לא תאכלו על הדם Μὴ ἔθετε ἐπὶ τῶν ὀρέωτ, (Frankel und schon vor ihm «Vater» vermuthet, sie haben הרים statt הדם gelesen), wie in Ezech. 18, 6 אל ההרים לא אכל, wo das folgende גלולי בית ישראל deutlich auf götzendienerische Superstition hinweist und ibid. 22, 9 ואל ההרים אכלו ἐπὶ τῶν ὀρέων ἤθίουν. Doch übersetzen sie ibid. 33, 25 על הדם תאכלו richtig ἐπὶ τῷ αἵματι. (Dieser Vers fehlt in den Codd., ist aber nach dem Alex. ergänzt); dagegen ganz inconsequent I Sam. 14 על und אל הדם σὺν τῷ αἵματι.

[2]) ויתכן בעבור שצוה שלא יאכל דם ולא יראה דם נשפך חוץ מהמזבח השם לכסות כל דם שאינו קרב לגבי המזבח שלא יחשוב הרואה בראותו והוא דם איל וצבי או עוף כי זבח נזבח לע״ז. Wir würden sonst annehmen, die Vorschrift der Bedeckung des Blutes mit Erde soll die Gelegenheit dasselbe zu geniessen vermindern.

כן מנהגם במצרים לזבוח בשם השדים. כי אחר שלא נזרק הדם על המזבח לשם השם הנה הדבר ברור ע״כ דבק עמו לא תנחשו כי במצרים היו איכלים על הדם וזונים אחרי השדים ובארץ כנען מנחשים ומעוננים. A. b. E. kann also als der Erste gelten, der das Verbot 3. M., 19, 26 mit dem Blutverbot 3. M., 17, mit der dort vorgeschriebenen Verwendung des Blutes und mit dem Dämonencult in den rechten Zusammenhang brachte*).

Maimonides hat nur das Verdienst (M. N. III 46) grösserer Ausführlichkeit und verdient allerdings nachgelesen zu werden, besonders wegen Zurückführung jenes Cults auf die Zabier, denen zwar das Blut als unrein galt, die es aber dennoch (oder vielleicht gerade deshalb) assen, um dadurch mit den unreinen Dämonen in Connex zu treten. Ferner meint M., dass vom israelitischen Gesetzgeber (wohl als Gegensatz zu den Zabiern) das Blut als rein ja als reinigend und heiligend erklärt wurde, wie es 2. M. 29, 21 heisst: „Sprenge auf Ahron, auf seine Kleider und auf seine Söhne . . ., so soll er und sie heilig sein“. (Von dieser sühnend reinigenden Kraft des Opferblutes spricht auch Paulus im Hebräerbrief, 8, 22 καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καταρίζται κατὰ τὸν νόμον. κ. τ. λ). Ueber die antigötzendienerische Tendenz des Blutverbotes spricht sich M. noch M. N. III, 41 aus: „Der Blutgenuss sei desshalb mit כרת bedroht, weil sie behufs des Götzencults besonders lüstern darnach waren בקצת המאכלות כרת**) כדם לרוב תאותם וזריזותם לאכלו בזמן ההוא למין ממיני ע״ז כמו שהתבאר בטמטם ומפני זה בא בו זה החיזוק הגדול.

---

*) Auch Nachmanid. zur Stelle erklärt und motivirt in dieser Weise (und fasst ganz wie Sam. b. Meier s. oben): על דרך הפשט הוא מין ממיני הכשוף, כי הוא דבר למד מענינו, והיו שופכים הדם ומאספים אותו בגומא והשדים מתקבצים שם כפי דעתם ואוכלין על שולחנם להגיד להם העתידות. Also auch dieser hochorthodoxe Rabbi hält die Erklärung der Gem. für unrichtig und sieht sie im Gegensatz zu seinen ע״ד הפשט lediglich als eine gekünstelte an.

**) Wir haben übrigens schon oben bemerkt, dass für jede Profanation des der Gottheit Geweihten, beispielsweise der Imitirung des Salböls u. s. w., die Karethstrafe angedroht wurde, (2. M. 30, 33).

Doch soviel auch dafür spricht, dass in unserem Kap. 3 M. 17 mit dem Blutverbot die Abwendung des Götzendienstes, des Dämonencultus beabsichtigt wurde, wofür auch ausser den bereits angeführten Beweisen die nachdrückliche Wiederholung und Verschärfung spricht, die, mit Ausnahme des Götzendienstes selber, nur noch bei dem wichtigem Gebot der Sabbathfeier vorkommt — die Schrift selber giebt hier und an anderen Stellen einen anderen Grund an: „die Seele jedes Geschöpfes*) sei sein Blut". Ebenso 5. M. 12, 23 von Profanmahlzeiten: „Nur sei standhaft darin kein Blut zu essen, denn das Blut ist die Seele (das thierische Leben), und du sollst nicht essen die Seele mit dem Fleische (Geschöpfe)". Nachdem nun die Schrift selber ihre Motivirung נפש הבשר בדם so laut, so entschieden zum öfteren wiederholt, ist es höchst auffallend, dass Maim.**) ganz ungenirt für dieses Verbot andere Motive anführt***), und es braucht uns gar nicht zu befremden, wenn sein Moreh schon wegen seiner von der Schrift so wesentlich dissentirenden Begründung von zeitgenössischen und späteren Orthodoxen auf den Index gesetzt wurde.

Wir können immer noch nicht von unserem Kap. 17 scheiden, das Dunkel ist immer noch nicht aufgehellt, das Räthselhafte noch nicht gelöst, mancherlei Widerspruch nicht gehoben, und wir können es nicht verschweigen, wir scheiden von diesem Kapitel mit einer Art Verzweiflung, wir sind durch alles Nachdenken und Forschen zu einer ganz befriedigenden Aufklärung nicht gelangt. Die Schrift giebt hier in einem Athem, in unmittelbar auf einander folgenden Worten, wie sich selber dessen unbewusst, eine doppelte

*) Wörtl. «Fleisches». Die LXX übersetzen hier nicht κρέας, sondern σαρξ.

**) Die meisten anderen Erklärer sind ja grossentheils nur sein Echo.

***) Maim. führt noch andere Gründe an, die wir weiter unten bringen. Hier dissentirt er so entschieden von der Motivirung der Schrift, während er für גיד הנשה, dem gewiss eine ganz andere Veranlassung als die in der Bibel vorgebrachte zu Grunde liegt, lediglich und ausschliesslich auf die Schrift zurückweist (M. N, III 48) וטעם גיד הנשה כתוב.

Begründung an. Nachdem sie vom Zornblick Gottes und der Ausrottung der Person gesprochen, die Blut geniesst, fügt sie V. 11 und 12 hinzu: „denn die Seele des Fleisches (Geschöpfes) ist im Blute, und ich habe es euch auf den Altar bestimmt zu sühnen über euere Seelen, **denn** das Blut ist es, das für (oder in) die Seele sühnt. **Deshalb** sagte ich, keiner von euch soll Blut essen". Wir fragen auf dieses „deshalb", ein „weshalb?" Ist der Blutgenuss verboten, weil die Seele des Fleisches im Blute ist, oder weil das Blut auf dem Altar für euere Seele sühnen soll, oder weil, wie es an anderer Stelle heisst, Unschlitt und Blut der Gottheit gehört? Diese Schwierigkeit wird jedoch zum Theil gehoben oder der Dissens in der mehrfachen Motivirung doch abgeschwächt, wenn wir die Worte ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם כי הדם הוא בנפש יכפר als blosse Parenthese betrachten und den Vers על כן אמרתי לבני ישראל wieder an die Worte des früheren Verses כי נפש הבשר בדם היא anknüpfen, wie folgt: „denn die Seele des Fleisches ist im Blut", (man denke nun die Parenthese weg und lese dann wiederum) „deshalb habe ich den Kindern Israel gesagt, Blut nicht zu essen".

Nach reiflichem hin- und herdenken scheide ich von diesem schwierigen Kapitel, soweit meine eigene Forschung reicht, mit der Urbezeugung, dass hier folgende Gesichtspunkte die annehmbarsten und die scheinbaren Widersprüche der Schrift am besten ausgleichenden sind: Nämlich, die Schrift selber motivirt das Blutverbot nicht etwa, wie wir später bei einigen Exegeten sehen werden, mit einer Depravation des menschlichen Organismus durch den Genuss des thierischen Blutes, denn das Verbot ergeht schon an die Noachiden, und diesen gegenüber, denen viel wichtigere Gebote noch nicht promulgirt wurden, ist ein Verbot in diesem Sinne nicht anzunehmen[1]). Vielmehr wird der Blutgenuss untersagt, weil, obschon den Menschen die Tödtung der

---

[1]) Wohl aber (s. oben) war den Noachiden verboten einem lebenden Thier das Blut abzuzapfen und zu geniessen.

Thiere zum Zweck der Selbsterhaltung erlaubt wurde, ihnen doch nicht gestattet ist, auch das eigentliche Lebenselement des Thieres, das Intensivste in der thierischen Substanz, die eigentliche Repräsentanz des physischen Lebens zu verzehren und so den Thiermord in der intensivsten Weise auszuüben. Das Blut gehört darum gleichsam als Sühne für diesen Mord und als Dank für die Gestattung desselben zum Zwecke unserer Ernährung auf den Altar Gottes, des Schöpfers, Erhalters und Herrn der Natur und ihrer Geschöpfe[1]). Bei den nicht opferfähigen Thieren aber darf dieses Lebenselement dennoch nicht verzehrt werden[2]).

Die mehrfache Motivirung hellt sich noch folgendermassen auf. Das erste Motiv „das Blut ist die Seele" begründet das Blutverbot im Allgemeinen, das zweite „es gehört auf den Altar, für die Seele des Menschen zu sühnen" begründet die Strafe der Extermination.

Das Verbot der Blutmahlzeiten hingegen, das Essen על הדם 3 M. 19, 26, womit wohl der erste Theil unseres Kap. 17 im Zusammenhang stehen mag, ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים ist nicht adaequat mit dem eigentlichen Verbot des Blutgenusses, sondern geht neben diesem her, und jene Mahlzeiten sind als Dämonenkultus verpönt.

Wir glauben hiemit eine nach Möglichkeit befriedigende Lösung des verwickelten Themas und schwierigen Kapitels gegeben zu haben und wenden uns nun zu den anerkanntesten Kommentatoren.

Als einen der ältesten Commentatoren können wir Josephus bezeichnen, dessen Worte wir bereits oben angeführt haben. Er hält sich zu 1 M. 9, 4 schlicht an die eigentlichen Schriftworte: „Das Blut ist die Seele und der Geist Odem) des Thieres". ψυχὴν ἀυτὸ καὶ πνεῦμα νομίζων. Doch bedarf es ja zu diesem sogenannten Motiv der Schrift doch

---

[1]) Für unser unmassgebliches kritisches Gefühl ist es übrigens sehr wahrscheinlich, dass an unserem Kap. zwei verschiedene Relationen mit einander verarbeitet und verquickt sind.

[2]) Ueber die Bedeckung des Blutes dieser Thiere (mit Erde) s. weiter unten.

noch immer eines Motivs. Wenn auch das Blut die Seele des Thieres ist, warum soll es deshalb nicht gegessen werden? Wir haben bereits das Motiv zu diesem Motiv angegeben.

A. b. E. hat wohl zu 3 M. 19, 26 (על הדם Blutmahlzeiten s. oben) seinen Forschergeist bewährt, suchte aber doch nicht ganz in den Geist dieser Institution einzudringen und die verschiedenen Schriftstellen und ihre Motivirung durch einen einheitlichen oder doch durchdringenden Gedanken zu vermitteln. Wir haben oben gesehen, dass er das Blutverbot als Cautele gegen Götzendienst ansieht, dennoch giebt er zu 3 M. 3, 17 für דם dasselbe Motiv an wie für חלב: es gehöre dem Altar*). Indessen will er doch schwerlich mit seinen Worten ואחר שהחלב והדם לגבוה הם אסורים לכם andeuten, dass bei profanem Fleisch nach der Schrift das Blutverbot nicht statthabe, da er doch selbst in seiner Controverse mit dem Zaduki den Unterschied zwischen חלב und דם nach diesem Gesichtspunkte mit vollem Rechte betont, nämlich dass Blut nicht wie Inschlitt nur bei Opfern verpönt sei. Sonst schweigt A. b. E. fast ganz bei diesem Gebot. Zu 1 M. 9, 4 bemerkt er blos בטעם לא תאכל הנפש עם הבשר כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא. Zu den wenigen Zeilen, die er dem Blutverbot 3 M. 17 widmet, fügt er hinzu, er werde noch Näheres darüber im Abschnitt ראה bringen, was er aber unterlässt.

Ueberrascht hat uns, dass auch der etwas ältere Zeitgenosse unseres A. b. E., der sonst durch und durch rabbinisch gesinnte R. Jehudah Halevi, beim Blut-, wie beim Inschlittverbot die Verwendung auf den Altar geltend macht (Cusari III, 11) ולהשמר מהדם והחלב מפני שהם חלק אשי ה׳.

Maimonides gibt ausser dem antigötzendienerischen noch einen diätetischen Grund an (M. N. III, 48: Blut sei eine ungesunde, schwer verdauliche Speise הדם והנבלה קשים להתעבל ומזונם רע. (Fortsetzung folgt.)

*) Vielleicht unterscheidet auch A. b. E. in den Motiven, wie wir, zwischen dem eigentlichen Blutgenuss und den sogenannten Blutmahlzeiten על הדם, wenn er es auch nicht so deutlich ausdrückt.

Heidenthum und Kabbala.

Von Dr. Rubin.

(Fortsetzung.)

VIII.

Conjux et mater Dei — Gattin und Mutter Gottes zugleich.

In der griechischen Mythologie ist, wie erwähnt, der Chaos (hebr. תהו) — wie in der phönikischen Cosmogenie bei Sanchuniathon: Baau (hebr. בהו) — die primitive Grundlage (anal. dem והארץ היתה תהו ובהו in der Genesis) der Weltschöpfung, wie dies nuch die Agada: העוה"ז נברא מתוך תוהו ובהו im Midrasch בראשית רבה א׳ ausdrücklich berichtet.

Diesen Chaos dachten sich die Alten, analog dem animalischen Samen im Mutterleibe, aus wässriger Finsterniss (Fruchtbarkeit) und feurigem Lichte (Wärme) zusammengesetzt, was auch der Kabbalist מאיר אבן גבאי in seiner Schrift עבודת הקודש Th. 2. Abschn. 61, mit den Worten: רוח אלהים מרחפת הוא רוח אלהים חיים סוד יו"ד שבשם הגדול ואם הבנים נקראת רוח מרוח בספר יצירה . . . והוא הרוח הבוקע בין המים והאש . . . ausdrücken will.

Diese Weltentstehung aus dem Chaos lautet in der metaphysisch dunkeln Darstellungsweise der Alten so, als sei vom Chaos eine occulte Kraft emporgestiegen, welche in Potentia die Sonne enthielt, die, sich dann manifestirend, den Chaos befruchtete und aus demselben als Alles belebender Lichtkörper hervorging. Und die heidnische Mystik wieder nach ihrer Weise drückte diese auf der androgynischen Vereinigung beider Geschlechtsprincipien in der Urgottheit beruhende Vorstellung in dem exotischen[1]) Bilde aus, als wohne Gott seiner Mutter ehlich bei und zeuge aus dieser Begattung sich selbst, woraus das uralte Mysterium einer göttlichen

---

[1]) Vgl. die phönikische Kosmogenie des Sanchuniathon, erstes Buch Cap. 1 in meiner hebr. Uebertragung מעשה בראשית S. 90

Dreiheit[1]) enstand, welches besonders im Neuplatonismus und in der Kabbala so tiefe Wurzeln fasste: „Nach den Alexandrinischen Platonikern kann Gott nur unter der Form der Dreiheit aufgefasst werden“ (Frank, Kabbala, deutsch, Jellinek S. 211).

In den Mythologien der ältesten Völker kommt daher der Mythus von einem Gott und einer Göttin in ihrem gegenseitigen Verhältnisse als Mutter und Sohn und zugleich als Gatte und Gattin dargestellt vor (S. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 398, und 411, und François Lenormant, Lettres assyriologiques, bei תמוז), in welchem durch Vater-Sohn das männliche (סטרא דדכורא) und durch Mutter-Gattin das weibliche (סטרא דנוקבא) Prinzip der beide Geschlechtsprinzipien in sich vereinigenden Gottheit angedeutet wird.[2])

So war bei den Assyrern der Saturnosgott אדר der Sohn der בעלת und ihr Gatte zugleich, und in ebendemselben Verhältniss stand ihr Sonnen- oder Adonisgott תמוז zu seiner

---

1) In verschiedenartiger Gestaltung*) und Gruppirung u. z. entweder Vater, Mutter und Sohn, wie die egyptische göttliche Familie: Osiris, Isis und Horus, die Philonische: Logos, Sophia und Universum, und die kabbalistische אבא אמא וברא; oder drei verschwisterte Functionäre für Entstehung, Erhaltung und Vernichtung, wie die indische Trimurti: Brahma, Wischna und Shiva; oder Vater, Sohn und Geist, wie die neuplatonische Trias (Demjurg, Logos und Weltgeist) der gnostische Tritheismus, und die christliche Trinität. Daher war das Dreieck eine dieses Mysterium repräsentirende Figur, die Plutarch in den egyptischen Mysterien findet (vgl. Meiners Religionsgeschichte der ältesten Völker, S. 173.), bei den Hindus nebst Lingam und Yoni dem göttlichen Ehepaar Brahm und Maja geweihet, und den Platonikern ein Symbol der Weltschöpfung.

*) Nach dem Wortlaute der Vision Abrahams, Genesis 18, scheinen auch die alten Hebräer bei Jehova eine Dreiheit irgend welcher Art angenommen zu haben; daher die später erfolgte Einschärfung und Mahnung Mosis: Höre Israel, unser Gott Jehova ist אחד einzig und einfach!

2) Dem Verhältnissbegriffe nach, kommt diese Mythe in dem christlichen Dogma der Dreieinigkeit, ihre absolute Identität involvirend, zum vollsten Ausdrucke, was Döllinger a. a. O. übersehen oder wohlweislich verschwiegen zu haben scheint.

Mutter Assurith (עשתרת, אשרה) oder Istahar (s. meine hebr. Schrift בירוכי הכשדי erstes Buch).

In der egyptischen Götterlehre ist dieser Mythus vielseitig vertreten. Der höchste Gott „Knef“ (s. oben, auch: „Har-sef“ d. h. Zeuger oder Schöpfer) hatte auch den Beinamen: „Pekie tef mau“ d. h. Gatte seiner Mutter (Vgl. Röth. d. abendl. Philos. S. 140). Ebenso hiess ihr Gott „Mendes-Amon-Ra“: „Der Gatte seiner Mutter König des Himmels“, „Hor“ der Sohn der Isis führte das Epitheton: „Begatter seiner Mutter“; der Gott „Chem“ in Chamis hiess: „Amon, der Gatte seiner Mutter.“ Die Götter Arasphis in Theben, Mandali von Kalabsha, Har-Hat von Tentyra und Andere waren Alle in der Mythologie als Ehemänner ihrer Mütter dargestellt. Ihr grosser Sonnengott „Ra“ der Sohn der „Neith“ (s. oben) war vaterlos, denn er hat sich selber gezeugt, wie es „Ptha“ gleichfalls war.

„Eine Vorstellung, die wenn sie eine menschenähnlich gedachte Gottheit beträfe, allerdings eine Ungereimtheit in sich schlösse, die aber deshalb aufhört widersinnig zu sein, weil diese Gottheiten kosmische Wesen, Sachbegriffe sind.“ (Röth, a. a. O. Note 99.)

Dieses sonderbare Mysterium ist merkwürdigerweise in der Kabbala, in eigenthümlicher Gestaltung und in einem dieser Mystik entsprechenden Sinne, ebenfalls vertreten. In derselben nämlich ist die Sefira תפארת der Sohn der Sefira חכמה als Vater (אבא) und der Sefira, בינה als Mutter (אמא). In der mystisch aufgefassten biblischen Genealogie der Erzväter übertragen, stellt יעקב die Sefira תפארת, den Sohn, und seine Gattin לאה die Sefira בינה die Mutter vor. יעקב war also Gatte und Sohn der לאה, welche seine Mutter und Gattin zugleich war. Corduero (פרדס רמונים Pf. 8. Abschn. 17.) verleihet diesem mysteriösen Verhältnisse folgenden Ausdruck: והנה לאה היתה במקום הבינה כמבואר בדברי הר״שבי ויש עתה לשאול האיך נתעברה מיעקב שהוא ת״ת והוא הבן? ועם היות שאין ערוה למעלה, עכ״ז אין באפשר להיות, כי עם היות שהיחוד הבן והאם מותר, האיך אפשר שתתעבר לשלום האם מהבן והוא הבן עצמו? . . . Die Antwort darauf (das. und im שער ממטה למעלה) besteht

in mystischen Ausführungen über die Rückwirkung (למפרע) der Austrahlung und Beeinflussung (האצילות והשפע) der unteren ספירות nach oben (ממטה למעלה) mit dem Terminus אור המתהפך oder אור החוזר.

Es ist somit wieder ein echtes Stück Heidenthum in der Kabbala verarbeitet worden. (Fortsetzung folgt).

Ueber Verhältnisse der Kirchenväter zur talm.-midrasch. Literatur.

Von **Dr. M. Grünwald** in **Jungbunzlau.**

I.

Babylon = Rom.[1])

In Dr. Berliner's Magazin (1889 p. 274) wird die Frage aufgeworfen, warum jüdische mittelalterliche Schriftsteller für Rom die Ausdrücke Persien und Babylonien gebrauchen.[2])

Bei einiger Kenntniss des Neuen Testamentes und der patristisch-talmudischen Literatur lässt sich diese Frage befriedigend beantworten.

Schon in der Apokalypse wird das römische Babylon als das vom Blute der heiligen Märtyrer trunkene Weib geschildert;[3]) der Apostel Paulus nennt Rom gleichfalls Babylon.[4]) Hieronymus in der Praefatio in librum Didymi de Spiritu sancto ed. Vallarsi II. Band p. 105 schreibt:[5]) „Als ich in Babylon weilte, wollte ich etwas über den heiligen Geist schwätzen und das begonnene Werk dem Pontifex dieser Stadt widmen". Da nun der Papst damals seinen Sitz in Rom hatte, hier also unter Babylon nur Rom verstanden werden darf, erhellt aus dem Gebrauche des Wortes

---

1) Fortsetzung der als Sep.-Abdr. erschienenen Arbeit unter gleichnamigen Titel (in Dr. Koenigsberger's Monatsblätter).

2) Die Fragesteller sind die Herren Dr. Moritz Steinschneider und Dr. Abraham Berliner, beide in Berlin.

3) F. Ch. Bauer Geschichte der christl. Kirche I. 3 p. 434.

4) Bauer ibid. l. c. p. 144—145.

5) Cum in Babylone versarer . . . volui garrire aliquid de Spiritu sancto et coeptum opusculum eiusdem urbis pontifici dedicare.

eiusdem urbis pontifici dedicare, da nur in Rom ein Pontifex war.

In seinem Briefe (ad Asellam ed. Vallarsi I. Band p. 196) sagt er: „Bete jedoch, dass ich von Babylon nach Jerusalem zurückkehre, damit Nabuchodonosor nicht über mich herrsche.[1]) Diesen Brief schrieb Hieronymus, als er im Jahre 385 Rom verliess und nach Jerusalem gieng. Ist schon daraus klar, dass hier statt Rom Babylon gebraucht wird, so findet sich dies ausdrücklich im 8. Cap. seines Werkes De viris illustribus, wo es heisst: „Und Papias der Hieropolitanische Bischof erinnerte sich dieses; Marcus und Petrus in seinem 1. Briefe Cap. 5, Vers 13 bezeichnet mit dem Namen Babylon figürlich die Stadt Rom.[2])

Fragen wir jedoch weiter, weshalb Rom den nicht sehr ehrenhaften Titel Babylon — woher die erste Trennung und Spaltung der menschlichen Gesellschaft datirt — erhielt, so ergibt sich für uns der einfache Grund, dass wie Babylon es war, das den jüdischen Tempel zum ersten Mal zerstörte, Rom es war, das in die Fussstapfen Babel's tretend, zum zweiten Mal dem jüdischen Tempel und dem jüdischen Staate den Garaus machte.

Auch der heilige Augustinus (de civitate Dei XVIII. 2) zeigt, wie die irdische Stadt im babylonisch-assyrischen und zuletzt im römischen Reiche ihre höchste Entfaltung gewinnt. (Ausführlich handelt hierüber Johannes Huber in seinem Werke: Die Philosophie der Kirchenväter Seite 307).

Und so ist diese Bezeichnung Babel, Babylon für eine grosse, zahlreich bevölkerte, genusssüchtige Stadt bis auf den heutigen Tag geblieben, daher man London, Paris, Constantinopel, Smyrna u. a. ein modernes Babel nennt.

Was nun den Ausdruck פרס „Persien“ betrifft, so trat bekanntlich Persien in die Spuren des babylonisch-assyrischen

---

1) Ora autem, ut de Babylone Jerosolymam regrediar, ne mihi dominetur Nabuchodonosor.

2) Et Papias Hierapolitanus Episcopus meminit huius Marci et Petrus in Epistola prima (I Petr. Cap. V, Versus 13) sub nomine Babylonio figuraliter Romam significans.

Reiches schon mit Cyrus und blieb dessen Nachfolger Jahrhunderte hindurch. Nach Rab, der in Persien gelebt,[1]) wird der zweite David erst dann erscheinen, wenn das römische Reich die ganze Erde erobert haben wird.

Damit hängt nach W. Bacher's Agada der Amoräer p. 2, 3 die Ansicht Rab's zusammen, dass auch das Persische Reich in die Hände Roms fallen werde; denn wie Rom den jerusalemischen Tempel zerstört hat, so zerstören die Perser die Synagogen. Ia Rab sagte sogar:[2]) „Lieber unter dem Römer, als unter dem Perser“[3]). Uns will es auch bedünken, dass die Etymologie des Wortes פרם „brechen, zertheilen“, die jüdischen Schriftsteller des Mittelalters ganz besonders verleitete, statt des Wortes Rom (רומי) das Wort פרם zu gebrauchen, weil sie dadurch an eine Zertrümmerung der die Juden so sehr drückenden römischen Macht dachten.

In Bezug auf das Verhältniss Persiens zu Rom kommt noch hinzu, dass der persische Hof Muster und Vorbild für den römischen Kaiserhof ward u. z. in der Stellung der Freunde, der Erziehung vornehmer Kinder am Hofe, in der Sitte des Kusses, der Vortragung des Feuers, der Führung eines Tagebuches etc. (Siehe L. Friedländer's Sittengeschichte Roms I. Band, 6. Aufl. p. 203—205).

Dass daher Rom Persien gleichgesetzt wurde u. z. sowohl wegen der Zerstörung jüdischer Heiligthümer, worin beide sich gleich auszeichneten, als auch wegen Entlehnung persisch-orientalischer Sitten, ist nun klar und überzeugend nachgewiesen und so wird es uns auch nicht mehr befremden, für Rom bald Babylon bald wiederum Persien gesetzt zu sehen. Dass bei dieser Namensverwechselung und absichtlichen Vertauschung die leidige Censur eine Rolle spielte ist klar[4].)

---

1) Synhedrin fol. 98 b und Joma 10 a.

2) Sabbat fol. 11 a.

3) Vgl. auch Grät'z Gesch. d. Juden IV. 2 p. 292 ff.

4) Berliner's Magazin 1890 Seite 327 Notiz und dessen jüngste treffliche Schrift: Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaate. Berlin 1891.

Ist nun Babylon = Rom
und Babylon = Persien,
so folgt Rom = Persien nach dem bekannten mathematischen Grundsatze, dass 2 Grössen, die unter einander gleich sind, einer 3. Grösse gleich sind.

Ueber den **Zusammenhang der Mischnah** (Forts.). Die Sache wird sich aber genügend aufklären, wenn wir ihre Spur verfolgen. In Num. 18, 19 wird gesagt: alle heil. Hebeopfer, welche die Söhne Israels Jehova bringen, gebe ich dir (Aaron) und deinen Söhnen und deinen Töchtern mit dir als „ewige Gebühr"; „ein ewiger Salzbund" ברית מלח עולם vor Jehova sei es für dich und deinen Samen mit dir. Man muss mit einer schlimmen Blindheit geschlagen sein, um nicht zu erkennen, dass wir es hier mit einem Lapsus zu thun haben. מלח ist durch Transposition aus לחם entstanden, wie schon der Zusammenhang lehrt. Es war ein ewiger Bund vor Jehova geschlossen, dass die bestimmten Hebeopferstücke dem Aaron und seinen Nachkommen als Speise dienen sollen. An diesem Lapsus knüpfte später die Halacha, dass den Opfern „Salz" beigegeben werden soll, an. Und um dieser Halacha Autorität zu verschaffen nahm es der Redacteur des Leviticus auf. Ein gleiches ist bei der priesterlichen Tracht der „leinenen Beinkleider" מכנסי בד der Fall; bei deren Unterlassung macht sich der Priester des Todes schuldig, und wird auch gefordert, dass er diese vor Allem anziehe שלא יהא דבר קודם למכנסים (Tr. Joma), und doch versteigt sich R. Jose b. Ch. zu der Behauptung, dass das Gebot in der Parascha gar nicht vorkommt אמר ר׳ יוסי בר חנינא מכנסים אינם כתובים בפרשה (Joma 5). Allerdings kommt diese Anordnung, wie ein Anhängsel vor (Ex. 28, 42), und ist gewiss nicht biblisch, d. h. Mosaisch, wie schon der Name מכנסים vom Radix כנם der nicht hebr. ist, beweist. Diese Anordnung steht noch dazu im Widerspruche mit Ex. 20, 23. Raschi zu letzterer Stelle sucht diesen Widerspruch mit Nichten zu heben. Ist aber die Anordnung der מכנסים

Sopherisch, so ist es auch klar, dass die Sopherim um dieser ihrer Anordnung Ansehen zu verschaffen, die Bemerkung beifügten, „wer sich einer Unterlassung derselben schuldig macht, hat sein Leben verwirkt“ ולא ישאו עון ומתו (Ex. 28, 43). Und ist es gewiss nicht Uebertreibung, wenn der Talmud von Mischnaiot aus der Zeit Nehemias dem Sohne Chakalias spricht, denn wir finden in dem zweiten Bericht der Stiftshütte (Ex. 25—40) und in Leviticus die stereotype Phrase כאשר צוה ה׳ את משה sich bis zum Ueberdruss wiederholen, und diese Phrase ist ja nur biblisch ausgedrückt, was der Talmud bei Halachoth dunkeln Ursprungs äussert: הלכה למשה מסיני. Wohl um der Neuerung Autorität zu verschaffen. Die Sadducäer in ihrer logischen Consequenz haben daher die Entscheidungen, die der „hohe Rath“ in seiner Machtvollkommenheit getroffen, ohne Namensträger verzeichnet, damit ihre Autorität den mosaischen Anordnungen nicht nachstehen soll. Sie wurden deshalb als גזירות charakterisirt. Den Pharisäern war dies viell. mit Recht nicht ganz recht. Jede Halacha, forderten sie, solle als Kind seiner Zeit, zum Unterschiede der wirklich biblischen unterschieden werden. Wenn daher der Verfasser die Behauptung ausspricht, dass die Aufeinanderfolge der Thorasätze für die erste halachische Aneinanderreihung massgebend war, (S. 43) so kann das nicht unbestritten zugegeben werden. Es konnte ebenso das Gegentheil der Fall gewesen sein. Siehe auch übrigens Tossafot Sotha 14 Schlagw. מביא. Auch darf nicht unbeachtet gelassen werden, dass die Ordnung נשים im Jer. Talmud eine ganz andere Reihenfolge der Traktate wie der bab. hat, worauf schon der Commentator פני משה aufmerksam macht. Ebenso vage ist die Behauptung, dass die Aneinanderreihung vieler Mischnaiot eine Folge der Polemik mit den Sadducäern war. Es stünde um den Talmud sehr schlecht, wenn dies der Fall sein sollte. Die antisadducäischen Halachot entsprangen weder der Ueberzeugung noch entsprachen sie der Ueberlieferung und noch weniger dem Bibelworte. Sie sind Ausgeburten des Trotzes und des leidenschaftlichen Parteikampfes, wie sie

nach dem letzten Duumvirat Hillel und Sachamai öffentlich zum Ausbruche kamen und wie sich, die vom Siege berauschten Pharisäer, einzugestehen nicht scheuten. Sie gestehen unumwunden ein „es geschah dies und jenes den Sadducäern zu trotzen, oder sie zu dehmüthigen“ כדי להוציא מלבן של צדוקים . . . כדי לרדות . . . Wir müssten daher auf die Mischnah den Ausspruch anwenden עליבה עיסה שהנחתום מעיד עליה oder gar עליבה כלה שזינתה תוך חופתה. Es ist aber dem nicht so, die Urmischnah ist Sadducaisch. Erst später wurde sie wie die Bibel pharisäisch paraphrasirt. Wir wollen ein Beispiel anführen. Makkoth 5 b gibt sich die Mischnah antisadducäisch aus und doch ist die Urmischna saducdäisch. Sie schliesst sich enge der vorhergehenden M. 5 a an. Dort heisst es אין העדים נעשין זוממין עד שיזימו את עצמן. Die Zeugen werden nur dann, als geflissentliche falsche Zeugen erkannt, wenn sie selbst darauf geführt haben. Wie so das möglich war, belehrt uns das apokryphe Buch Susanna. Die spätere Mischnah will aber in dem Ausdruck עד שיזימו את עצמן finden, dass dies nur der Fall sein kann, wenn die Zeugen durch einen Alibibeweis der falschen Zeugenschaft überführt wurden. Diese Interpretation ist eine späte und auch unrichtige, wie schon Geiger in seiner Urschrift dargethan. Nun folgt die folgende M. אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמור הדין die Sommamim Zeugen werden nur dann hingerichtet, wenn blos das Erkenntniss erflossen ist. (Schluss folgt).

Unsere Moral und die Moral Jesu. Unter diesem Titel werden demnächst Kanzelreden (dritte Sammlung) von Dr. M. Schwalb (Bremen) die Presse verlassen.*) Wir finden schon jetzt auf dieses hochinteressante Büchlein aufmerksam zu machen. Wie in allen seinen Schriften verfolgt Schwalb sehr hohe, wenn auch nicht sofort erreichbare Ziele. Schwalb zeigt, dass die Moral Jesu trotz und zum Theil wegen ihrer Schönheit, für uns schlechterdings nicht normativ sein kann, noch sein soll; dass sie deutlich, unverkennbar, das Gepräge eines edlen, aber durch die Verhältnisse in denen er lebte, und durch seine eigenen, ihm eigenthüm-

*) Bereits bei Otto Vigand, Leipzig erschienen.

lichen Illusionen beschränkten Geistes trägt, dem wir eine grosse, aber durchaus nicht unbedingte Verehrung schuldig sind, — eine Verehrung, die sie als eine nothwendige Bedingung wahrer Frömmigkeit, und noch weniger als ein Ersatz dafür gelten darf. — Nebenbei zeigt Schwalb, dass die Moral Jesu, besonders in ihren bleibenden Elementen, ein Erbgut der hebräischen Propheten war, an dem ganz Israel seinen Antheil besass. Kurz: die Christolatrie und der Antisemitismus werden in dieser Schrift in ihren Wurzeln sehr energisch angegriffen.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, wird diese neue Schrift Schwalbs einem jeden denkenden Leser, der sie mit Aufmerksamkeit lesen wird, wie ich glaube, ein ungewöhnliches Interesse abnöthigen. Wir erlauben uns deshalb den Lesern unserer Monatsschrift im Voraus der Beachtung zu empfehlen. Die Redaction.

Israelitische Glaubens- und Pflichtenlehre. In Katechesen bearbeitet von Rector Emanuel Mandus, 4. verbesserte Auflage. Frankfurt a. M. 1891. Verlag von H. Kauffmann Pr. 80 Pf.

Ein Religionsbuch, welches eine 4. Anfl. nothwendig macht und J. Kauffmann in Frankfurt a. M. zum Verleger hat, macht jede weitere Anpreisung überflüssig. Es soll jedoch hervorgehoben werden, dass diese Auflage sich durch Hinzufügung der hebr. Ausdrücke bei Verzeichnung der Bücher der heil. Schrift,*) der Fest- und Fasttage etc. etc., sowie der „Grundsätze der jüd. Sittenlehre“ in der von dem „Deutsch Israelitischen Gemeindebund“ veranlassten Bearbeitung besonders auszeichnet. Wir würden wünschen, dass dieses Buch in andern Sprachen, besonders aber ins Polnische für die galizischen Schulen, wo ein Mangel solcher Bücher herrscht, übersetzt werden möge. W.

---

*) In Mariahilf (Wien) hat der dortige Prediger Dr. Weinsberg den Kindern eingeprägt, dass das II. Buch Moses ויקרא genannt wird. Dass ein solcher Prediger neben Jellinek und Güdemann hat in Wien aufgenommen werden können gibt viel zu denken.

Literarisches.

Gesammelte Schriften von Ludwig Philippson. Herausgegeben von Dr. M. Philippson. Lieferung 5—8 (Breslau), Schlesische Buchdruckerei, Kunst- und Verlagsanstalt, vorm. S. Schottlaender). Die vorliegenden Lieferungen enthalten die Fortsetzung des historischen Romans „Jakob Tirado“, welcher das belletristische Meisterwerk Ludwig Philippsons ist und überhaupt unter den historischen erzählenden Werken unserer Literatur eine hervorragende Stelle einnimmt, sowie den Anfang des Romans „Sepphoris und Rom“, der im vierten Jahrhundert spielt. In einer Einleitung zu demselben spricht sich der Verfasser in beachtenswerther Weise über die Aufgabe und die Bedeutung des historischen Romans aus. Wir empfehlen diese treffliche Ausgabe der Philippson'schen Schriften, die eine in jeder Beziehung vorzügliche Volkslectüre bilden, der Beachtung des deutschen Publikums.

Leopold Dukes,

geb. in Pressburg 25. Jänner 1810, gest. Wien 1891.

Ein Nachruf von Jakob Fischer,

k. k. Translator in Wien.

בעיר, בה מאורות התורה זרחו,
ארבות רוחך המצורפה נפקחו,
החכמה באהבה עזה לך ארשת,
בפרי עצי הדעת חשוק חשקת,
נפשך הצמאה לרויה הינקת,
דרכי בינה חפשת, בה ששת.

לשפת קדש רוחך ולבך הקדשת,
ספרי ימי קדש בעמל רב בקשת,
בתבונה שנונה תעלומות בארת,
בבתי קבוצת ספרים יקרים נצבת,
את גבול המחקר ברוח אמת הרחבת,
חכמת שנים קדמוניות העשרת.

בספרי מתים רוח חיים נפחת,
באדמת שממה נטיעי חמד הצמחת,
מבארת סתומות כל אבן גלות,
ווי ען,

מתהום מים עמוקים פנינים דלית,
על במתי הררי החכמה עלית,
אור חדש על חשכה עצומה הפיצות.

את חצרות בעלי נכסים לא רמסת,
בסף וזהב בכל חייך מאסת,
רק בהיכלי מדע אוהלך תקעת.
חכמה עבריה תודה לך מגשת,
הלא נתת לה עטרתה המתחדשת,
כבודה הרם את העמים הודעת.

הצלת ספרים נאדרים מרקב,
עסים מטעיך יבל כיון ביקב,
פועל ידיך בהוד יפיו פורח,
מטמונים שונים לנבונים הובלת,
בהדר ספריך שם עולם נחלת,
שמך פה זורח עד בלי ירח.

יעקב פישער.

Neue Bücher und Sc

Das Buch der Religionen, bearbeite
Dubois. 10 Lieferungen. Preis 10 Mk. Stuttg
Matthias Brennwald 1890.

Glossarium Graeco-Hebraeum oder de
Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke. Ein
Cultur- und Altertumskunde von Dr. Julius Fürst,
Erste, zweite und dritte Lieferung. Strassburg. Ve
Karl J. Trübner 1891.

**Mittheilungen vom Deutsch-israelitischen
meindebunde.** Herausgegeben vom Ausschusse des deu
israelitischen Gemeindebundes. No 29.

Lichtstrahlen aus den Reden Dr. Adolf Jelline
gesammelt und geordnet von Dr. Kurrein, 8° 218 S. fl. 1.
Wien, 1891. Bermann und Altmann.

**Mitteldeutsche Dichtung in ihrer Beziehung zur
biblisch-rabbinischen Literatur.** III. Heft. Ueber den
Parcival Wolframs von Eschenbach von Dr. S. Gelbhaus,
Rabbiner und Prediger der Tempelgemeinde in Prag. Frankfurt a. M. Verlag von J. Kauffmann. 1890.

J. M. Belf's Buchhandlung

WIEN, I., Seitenstettengasse Nr. 8.

Sortirtes Lager aller Gattungen

ספרים, טליתים, תפילין, ציצית, מזוזות, ספרי תורה, שופרות, פרוכת אונד תורה־מאנטערל.

Grätz H., Geschichte der Juden. 12 Lwbde. complett fl. 26.—
Jost J. M., Geschichte der Juden und seiner Secten.
3 Lwbde. — — — — — — „ 6.—
„ „ „ Allgemeine Geschichte des Isr. Volkes.
2 Lwbde. — — — — — — „ 3.—
„ „ „ Cultur-Geschichte der Israeliten 1 Band.
broschürt— — — — — — — „ 1.—
Salvator J., Geschichte der Römerherrschaft in Judäa. 2 Theile, Lwbde.— — — — „ 2.50
Ewald Heinrich, Geschichte der Juden, 6 Th. Lwbd.— „ 10.—
Cassel David, ספר הכוזרי deutsch übersetzt, gebunden „ 4.—

asgeber sind erschienen:

Gesam (selten) . . . . . fl. —.60
gegeben vo . . . . . „ —.40
Schlesische **vorten** auf (Franz Delitzsch's) ernste
S. Schottl Aufl. (Die I. Aufl. wurde confiscirt) . „ —.60
Fortsetz **rift für die Literatur und Wissen-**
das bel **des Judenthums** unter Mitwirkung
überha ragender Gelehrten I. Jhg. 1889 . . . „ 6.—
serer **sschrift** II. Jhg. 1890, Jahresabonnement „ 6.—
den
ter neuhinzutretenden Abonnenten wird der I.
und II. Jhg. blos à 3 fl. geliefert.
לקורות המפלגות בישר 1. Heft . . . . . „ —.60
2. Heft . . . . . „ —.60

שם עולם אגרות בחכמת הקבלה; בדרך נגלה לרבינו יונתן אייבשיץ זצ
2 fl. 50 kr. יו"ל בפעם ראשונה ג' חוברות עם מבוא מאת המו"ל
Judith, kritisch exeg. beleuchtet . . . . . fl. —.50

Die Geschichte des alttestamentl. Priesterthume
von Wolf Wilhelm Grafen Baudessin. Verlag S. Leipzig.
Preis 7 Mark.

Soeben erschienen:
ZIELE und HEMMNISSE einer KIRCHLICHEN REFORMBEWEGUNG
Kanzelreden
gehalten von **Moritz Schwalb**
Dr. Theol., Prediger an der reformirten Kirche St. Martini zu Bremen
Leipzig, Verlag von Otto Wigand 1890. Preis 2 Mark.

Gesammelte Schriften von **LEOPOLD LÖW.**
Herausgegeben von Imanuel Löw, I. und II. Band à 2 fl. ö. W.
(Verlag Alex. Baba, Szegedin).

Die epochemachenden Schriften Löw's sind in verhältnissmässig wenigen Exemplaren aufgelegt und dürften in Kurzem zu dem bibliographischen Seltenheiten gehören.

Verantwortl. Red. **Arthur S. Weissmann.** Druck von **Adolf Alkalay, Pressburg**